A Juventude como Fase de Vida: dos *ritos de passagem* aos *ritos de impasse*

Youth as a Stage of Life: from *rites of passage* to *rites of impasse*

José Machado Pais
Doutorado em Sociologia. Investigador Coordenador do Instituto de Ciências Socais da Universidade de Lisboa
Endereço: Av. Professor Aníbal Bettencourt, n 9, 1600-189 Lisboa, Portugal.
E-mail: machado.pais@ics.ul.pt

Resumo

O *curso de vida* apresenta-se segmentado em diferentes fases. Porém, nas três últimas décadas – pelo menos em nível europeu – diversos estudos têm acentuado uma crescente variabilidade na determinação das fronteiras que as separam. No que respeita à *juventude* é certo que continuam a ser valorizados determinados marcadores de passagem para a chamada idade adulta, como é o caso da obtenção de um emprego, do casamento ou do nascimento do primeiro filho (*European Social Survey* de 2006/2007). Entretanto, as trajectórias de vida bloqueiam frequentemente encruzilhadas de impasse, determinadas por variáveis societais, apesar de os arranjos de transição cada vez mais se alinharem com estratégias de autonomização, na esteira das *teses da individualização.* Em sociedades de outrora, existiam *ritos de passagem* que demarcavam, de modo preciso, a transição dos jovens para a idade adulta. Hoje em dia, muitos desses ritos desapareceram embora alguns ainda sobrevivam. É o que acontece com a chamada *festa dos rapazes,* rito de iniciação à idade adulta que ocorre em muitas aldeias do nordeste de Portugal, onde a identidade masculina é celebrada de forma festiva, transgressora, orgiástica. Pesquisas etnográficas sobre a *festa dos rapazes* sugerem-nos que a complexidade do moderno não é redutível a manifestações do passado despidas de suas novas valências significativas. O objectivo deste artigo é, justamente, o de discutir como um antigo rito de expressão localizada se enfrenta a aragens da modernidade. A conclusão entreabre portas para a possibilidade de, entre os jovens, os *ritos de passagem* estarem a ceder lugar a *ritos de impasse.*

Palavras-chave: Juventude; Curso de vida; Gerações; Ritos de passagem; Ritos de impasse.

Abstract

The *course of life* is segmented into different stages. However, in the last three decades – at least as far as Europe is concerned – many studies have highlighted an increasing variability in the determination of the frontiers that separate them. Regarding *youth*, some markers of the passage to the so-called adult life continue to be valued, like getting a job, marriage or the birth of the first child (European Social Survey, 2006/2007). Nevertheless, life trajectories frequently block impasse crossroads, which are determined by societal variables, although the transition arrangements are becoming more and more aligned with autonomy strategies, similarly to the *individualization theses*. In former societies, there were *rites of passage* that delimited, in a precise way, the youths' transition to adult life. Nowadays, many of these rites have disappeared, although some still exist. This is the case of the so-called *boys' party*, a rite of initiation to the adult life that takes place in many towns in the Northeast of Portugal, where the masculine identity is celebrated in a festive, transgressive, orgiastic way. Ethnographic research into the *boys' party* suggests that the complexity of the modern cannot be reduced to manifestations of the past stripped of their new significant validities. The aim of this paper is to discuss how an old rite of localized expression faces the air of modernity. The conclusion suggests the possibility that, among youths, the *rites of passage* are giving way to *rites of impasse*.
Keywords: Youth; Course of Life; Generations; Rites of Passage; Rites of Impasse.

Fases de Vida e Marcadores de Passagem

Sempre o curso de vida se apresentou segmentado em diferentes fases. Aliás, sabemos que às diferentes fases de vida se associa o conceito de *geração demográfica* (Nunes, 1969, p. 75-93), reportada a um agregado estatístico de indivíduos cujas idades se situam dentro de certos limites. O problema que se coloca é o de como estabelecer esses limites.

De facto, há uma grande variabilidade na determinação das fronteiras entre as várias fases de vida, a ponto de em algumas comunidades nem sequer fazer sentido a contagem dos anos. Por exemplo, entre os Tuareg – tribo nómada da Nigéria – não se contam os anos de vida. Se um antropólogo se dirige a algum nativo da tribo questionando-lhe a idade, o nativo poderá responder: «30 anos». Se o antropólogo desconfia da veracidade da resposta, sugerindo que o nativo aparenta ter mais idade, este poderá responder-lhe, para o satisfazer: «Hum... talvez tenha uns 100 anos». O que aqui está em causa não é uma incapacidade de contagem, por parte dos Tuareg, mas uma indiferença em relação ao cálculo dos anos de vida. Nunca me esquecerei da lição que, um dia, um *guia-mirim* de Olinda me deu a propósito da arbitrariedade das idades. Quando o questionei sobre a sua idade e manifestei a minha surpresa por um corpo tão franzino reivindicar dezessete anos, ele esclareceu-me: «Sabe, senhor? Nós aqui, em Olinda, apenas crescemos em idade», assim justificando o conjunto de privações por que passam jovens da sua condição. Como quer que seja, a idade cronológica, ao legitimar o acesso dos indivíduos a direitos e deveres político-jurídicos, aparece como um importante marco de passagem de uma a outra fase de vida.

Embora socialmente reconhecidos, os marcadores de passagem, não instituem, porém, uma colagem dos indivíduos à idade induzida por efeito desses marcadores (casamento, filhos, reforma do mercado de trabalho, etc.). Os indivíduos acabam por recorrer a manipulações da representação da idade através de investimentos corporais: cirurgias estéticas, vestuário, consumos culturais. Por outro lado, estudos recentes sobre as gerações e os ciclos de vida têm mostrado um claro esbatimento das fronteiras que separam as diferentes gerações, de tal modo que já há referências a gerações de fronteira ou gerações sanduíche, como é o caso da que é constituída por *jovens adultos* (Pais, 2003, 2005). E isto acontece por várias razões.

No caso dos *jovens*, temos assistido a uma crescente *reversibilidade* das trajectórias para a vida adulta (emprego/desemprego; casamento/divórcio; abandono/retorno à escola ou família de origem), o que me levou a propor o conceito de yoyo*geneização* da condição juvenil (Pais, 2005). Na verdade, em sociedades de outrora existiam ritos de passagem que demarcavam, de modo preciso, a transição dos jovens para a idade adulta, como os ritos de circuncisão. Mais recentemente, o casamento e a obtenção de um trabalho constituíam momentos-chave para a aquisição do estatuto de adulto. E até o cumprimento do serviço militar – dizia-se – fazia de um rapaz um «homem». Hoje em dia, são mais fluidos e descontínuos os traços que delimitam as fronteiras entre as diferentes fases de vida. Em relação à chamada *terceira idade* – para além da qual já haverá uma quarta ou quinta, como acontece com as caixas de velocidade dos automóveis – não sabemos até que pronto as cirurgias plásticas ou as descobertas terapêuticas de cunho revigorante não provocarão um crescente retardamento do desfecho anunciado por Simone de Beauvoir em seu livro *Tous les Hommes sont Mortels*. Assistimos, deste modo, a um prolongamento das fases de vida: hoje pode ser-se jovem aos 29 anos ou mais enquanto que, em contrapartida, uns 60 anos, bem conservados, não são necessariamente um atributo de velhice.

Tempos houveram em que a juventude apostava numa conversão rápida à idade adulta. Nos meios aristocráticos do século XVIII, por exemplo, os jovens procuravam imitar os velhos nas suas atitudes ancilosadas, exibindo um ar permanentemente caduco – no andar e no sentir. Havia uma socialização dos jovens por antecipação da velhice. Essa socialização era visível na exibição de cabeças de neve em que perucas esbranquiçadas encobriam a essência primaveril de uma idade jovem – no esforço ou suposição de uns bens experimentados 60 anos. Hoje acontece o contrário: os mais velhos tudo fazem para se aparentarem mais novos. Ou seja, a juventude passou a ser considerada uma «geração vanguarda», um modelo de referência.

Longe vão também os tempos em que não se sabia muito bem a que realidade correspondia o conceito «nominal» de juventude. Apenas na segunda metade do séc. XIX, Flaubert conseguiu criar um ideal tipo de adolescente, através da personagem de Frédéric Moreau (*L'Éducation Sentimentale*). Aliás, no liceu de Rouen, Flaubert denotava algumas características desse «idel-tipo», na sua qualidade de aluno dotado mas indisciplinado – um tanto melancólico e sonhador, um tanto extravagante. Mesmo em pleno século XX, ainda havia alguma relutância em empregar o conceito de juventude. Quando, em 1905, Sigmund Freud publicou os «*Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*», escrito pioneiro da literatura psicanalítica dedicada ao estudo das mudanças psicológicas que acompanham a puberdade, e embora existisse um capítulo dessa obra inteiramente consagrado às «transformações da puberdade», nem uma só vez é invocado o conceito de juventude ou de adolescência. Nas concepções psicanalíticas de Freud, a adolescência ou a juventude não existiam nem como classe de idade, nem como período particular do desenvolvimento humano. Dora, a célebre paciente de Freud – uma «jovem», diríamos hoje, pelos seus 18 anos e pelas crises que manifestava – nunca foi encarada por Freud como jovem ou adolescente.

Com o virar do século XIX, as *fases de vida* ganham novas valências e relevâncias. A infância já antes se havia inventado (Ariès, 1976). Posteriormente, descobre-se a «idade bebé», em grande parte devido ao desenvolvimento de novas práticas de saúde, de mudanças ideológicas e culturais, de redefinições políticas do operariado, etc. Em Portugal, para o período da I República (1910-1926), é numerosa a produção literária sobre educação infantil: *O Gafanhoto, O Jornal dos Pequeninos, Revista Infantil, Abc-zinho, O Carlitos, O Bebé, Notícias Miudinho, Os Sportsinhos, O Pirilampo, Raio de Sol, Pim-Pam-Pum, Riso Infantil*, etc. (Marques, 1981, p. 311-313). A inícios do século XX, e mais reconhecidamente entre as duas Grandes Guerras, a juventude começa a adquirir visibilidade e, curiosamente, a pretender-se visível pelos seus dotes físicos. É, deste modo, que se reivindica uma «juventude sã», no meio de debates em torno de métodos de ginástica racional, moralizada, utilitária. Não é por acaso que, nesta época, as instâncias do poder bradam a favor dos imperativos da higiene, da defesa do vigor físico e da limpeza moral das classes laboriosas. Com efeito, com o aumento das concentrações de proletariado, empolga-se todo um discurso, por parte das instâncias do poder e da ideologia dominante, no sentido de se assegurar uma força de trabalho produtiva, livre de «prazeres fáceis» e «degradantes». Uma «juventude sã» asseguraria um tal desígnio. Foi esta representação de juventude que se perfilou na ideologia dos regimes totalitários da Europa da primeira metade do século XX.

Passando ao presente, um dos traços que mais caracteriza a actual condição juvenil é a *situação de impasse* vivida por muitos jovens em relação ao seu futuro. Eles até poderão galgar as fronteiras que, supostamente, permitem a passagem simbólica da juventude para a idade adulta; contudo – porque a precariedade pauta as suas trajectórias de vida – muitos deles não conseguem reunir condições de independência económica estável. E não obstante, independentemente de as fronteiras entre as várias fases de vida se encontrarem sujeitas a uma crescente indeterminação, continuam a ser valorizados determinados marcadores de passagem entre as várias fases de vida, havendo um reconhecimento genérico quanto às idades mínimas para se ter relações sexuais, deixar a escola, casar ou ter filhos. De facto, segundo dados recentes do *European Social Survey*[1], há uma aceitação social de algumas normas etárias, nomeadamente a idade considerada mais apropriada para a iniciação sexual (entre os 16 e 18 anos), o acasalamento e o nascimento do primeiro filho (entre os 20 e os 26 anos), a saída de casa dos pais (antes dos 30 anos), a fecundidade (até aos 45 anos) e a reforma (a partir dos 50 anos), embora os inquiridos atribuam desigual importância aos marcadores de passagem de uma a outra fase de vida. Por exemplo, nos países nórdicos da Europa, onde mais precocemente os jovens abandonam a casa dos pais, a *autonomia residencial* é o indicador considerado mais importante na passagem para a vida adulta.

As trajectórias de vida são singulares mas inscrevem-se em regularidades que têm marcas culturais. As fases de vida – e as representações que delas se têm – são uma clara expressão dessas regularidades. Se existem fases de vida é porque se encontram sujeitas a regularidades, embora cada indivíduo possa viver singularmente o seu próprio curso de vida. Com efeito, os arranjos de transição alinham-se cada vez mais com estratégias de autonomização, na esteira das teses da individualização (Beck e col., 1994; Beck e Beck-Gernsheim, 2002). O facto de o conceito de *ciclo de vida* ter perdido terreno em relação ao de *curso de vida* sugere, precisamente, que a repetição ritualista das etapas de vida, característica da tradicional sucessão de gerações, deu lugar a uma nova época onde cabe aos indivíduos um papel mais activo na construção das suas trajectórias (Mortimer e Shanahan, 2006). Em sociedades de outrora, existiam *ritos de passagem* que demarcavam, de modo preciso, a transição dos jovens para a idade adulta. Hoje em dia, muitos desses ritos desapareceram embora alguns ainda sobrevivam. Mas como é que sobrevivem, de que forma e com que roupagens? É o que de seguida veremos a partir de um estudo de caso que toma por referencial de análise a *festa dos rapazes,* antigo rito de iniciação à idade adulta que ainda ocorre em muitas aldeias do nordeste de Portugal.

A Festa dos Rapazes

A festa dos rapazes toma lugar em dois ciclos: o *ciclo natalício*, também designado *ciclo dos doze dias*, cobrindo o período do Natal ao dia de Reis; e o *ciclo carnavalesco*, correspondendo às antigas «bacanais» de Março da época romana, em honra do deus Baco. Em algumas aldeias transmontanas de Portugal, onde mais frequentemente ocorre, a festa assume a denominação do santo que o calendário litúrgico colocou nas festividades natalícias – *Festa de Santo Estêvão* – embora também seja conhecida por *Festa* dos *Caretos*, dos *Chocalheiros* ou dos *Máscaras*, dado o profuso recurso que os jovens fazem de chocalhos e máscaras.

Os *caretos*, assim são designados os rapazes das máscaras, são detentores de um poder descomunal, perseguindo toda a mulher que vislumbram, roubando alimentos, apossando-se de bens que depois são resgatados em leilões. Nos bailes de outrora interditavam a presença de rapazes vindos de fora de aldeia e em peditórios exigiam-lhes uma dádiva como se de um castigo se tratasse.

Embora em cada terra tenha as suas especificidades – em algumas há lutas de cristãos e mouros – as festas têm aspectos comuns, a começar pelas expressividades visuais dos caretos que vestem trajes bizarramente coloridos, com tecidos em lã grosseira (predominam as tramas de cor vermelha), outrora colchas de fabrico caseiro. As máscaras são feitas de couro, madeira, cortiça ou folhetas de latão, pintadas com cores garridas (vermelhas, pretas, amarelas ou verdes). Por vezes, representam configurações grotescas imitando animais (bois, bodes ou serpentes).

Moças e mulheres são o alvo das loucuras dos caretos. Elas são perseguidas em correrias desordenadas e, quando agarradas, são chocalhadas, em simulações

1 O *European Social Survey* é uma rede de investigação europeia dirigida ao estudo sistemático e comparativo dos valores e atitudes sociais na Europa. Em 2006/2007, o Inquérito teve por objecto de estudo os *Tempos da Vida e as Percepções de Bem-Estar em 23 Países Europeus*. A base de dados dos inquéritos desta rede de investigação é de livre acesso em: www.europeansocialsurvey.org

de um acto sexual. Em contrapartida, as velhas são desprezadas, sendo objecto de outro ritual, denominado «serração da velhas» que tem lugar na quarta-feira de cinzas. Elas são atazanadas e assuadas ao som de chocalhos e batimento de latas:

Vamos serrar esta velha,
Que já não tem serventia,
A ver se bota a madeira
Para os calços duma pia (Cabral, 2004, p. 31)

Por tradição, a liderança da festa cabe aos rapazes solteiros, cujo espírito de grupo é fomentado por provas de resistência física, roubos simbólicos, peditórios e ofertas a Santo Estêvão, considerado o seu patrono. Participam ainda em missas e nas *loas*, récitas públicas também designadas de *comédias* ou *colóquios*, e que se traduzem em versalhadas satíricas de críticas e maldizeres a deslizes comportamentais ou a situações caricatas da vida social.

As *festas dos rapazes* podem interpretar-se como ritos de iniciação à virilidade, onde a identidade masculina é celebrada de forma festiva, transgressora e orgiástica. As máscaras garantem a clandestinidade dessas práticas, encobrindo a identidade dos transgressores. É neste reino de sociabilidades mascaradas que se vai construindo a identidade masculina, feita numa trama de cumplicidades que, mais tarde, se prolongarão nas tabernas, nos cafés ou nas *casas de alterne* (prostituição). Aliás, a festa dos rapazes é uma oportunidade para que, afastando-se das «saias das mães», se iniciem em vícios de homem.

Por vezes, são os próprios adultos que incentivam as crianças a beber ou a fumar, num rito de iniciação em que o limite de idade não para de baixar. Ou seja, as crianças são socialmente pressionadas a uma integração precoce no grupo dos rapazes. Numa aldeia de Mirandela o requisito mínimo é ter dois anos de idade para se começar a fumar. Na festa dos Reis, a tradição manda que fumem um maço de tabaco. Uma avó, em entrevista recente a um jornal, manifestou orgulho no seu neto de cinco anos: «Não é por ser meu neto, mas tem muito jeito para pegar no cigarro, nem imagina!» – e virando-se para ele: «Fuma lá, meu filho!» (Público, 7/1/2007). O rei da festa é obrigatoriamente um rapaz, mas as moças já participam tranquilamente no baptismo do tabaco, como se a tradição da festa se adaptasse a uma relativa democratização nas relações de género.

Na descrição das festas, coloca-se o dilema de saber se imputar o relato a uma tradição passada ou reinventada. Aspectos formais do ritual repetem-se no decurso do tempo. Porém, o seu significado não coincide no contexto de um processo de folclorização ou «retradicionalização festiva» (Godinho, 2006a, p. 52). Mas nem por isso a compreensão do rito deixa de passar pela contemplação do seu valor referencial. Os rituais tornar-se-iam vazios se não existisse a magia representacional que os faz simbolicamente eficazes. Eles persistem, embora novos sentidos os justificam. Uma vez que a passagem do tempo reforça os aspectos formais e repetitivos do rito, não é descabido ancorá-los a uma tradição que, todavia, é o que foi pela forma como é vista do presente. O passado é um bom reservatório de acção para o presente, mas isso não significa que no presente a tradição seja uma simples reposição do passado.

Um dos momentos altos da *festa dos rapazes* é constituído pelas *loas*, repletas de ditos picantes e satíricos que exploram inquietações sociais dos habitantes das comunidades onde são apregoadas. Correntemente, as *loas* fabricam casamentos improváveis, baralhando hierarquias sociais, ricos a casarem com pobres, num ritual de *inversão de status* (Turner, 1969). Estamos perante uma paródia anarquizante da ordem que se reforça na justa medida em que a anarquia é só a brincar. Ninguém pode ficar sem casar – essa é a mensagem latente que se retira das loas e que ressoa em provérbios do tipo «não há panela sem testo, nem penico sem tampa».

Outrora, a mulher não tinha grandes opções para além do casamento. A condição de solteirona arrastava o estigma de uma desvalorização – como feia, pobre, ou de moral duvidosa. Também o homem solteiro era motivo de murmúrios e fofocas. Se não casava ou não tinha filhos tornava-se suspeito – como irresponsável, estroina ou maricas. Para melhor apreender o espírito das festas, deixemo-nos guiar pela sugestiva descrição de um dos mais conceituados escritores transmontanos contemporâneos:

«Em Grijó, conta-me a tia Micas, dois grupos de rapazes, armados de embude (espécie de funil largo, para projectarem melhor a voz) colocavam-se estrategicamente em dois altos sobranceiros à aldeia – o Cabeceiro e o Sagrado – e em jeito de diálogo burlesco, recheado de oh-oh-oh's e uh-uh-uh's chocarreiros e pausados, anunciavam os casamentos. É claro que à moça mais catita da povoação destinavam os meliantes o noivo mais mal-amado, e vice-versa; à

mais desempenada o mais cambado, e vice-versa; à mais rica o mais pobretanas, e vice-versa. Quanto maior o contraste, maior o escárnio. E havia casamentos que ofendiam, e desforços que se tiravam por via deles.

- Ó compadre. Com quem habemos de casar a Rosa do tio Américo? – perguntava, silabando bem, uma voz cava, tornada ainda mais cava pelo embude.

A resposta vinha lenta, amplificada também pelo embude e pelo silêncio da meia-noite:

- C'o Zé Parreira!

A desproporção era evidente, porque do lado de lá respondiam em coro:

- Oh-oh-oh-oh!

E o rosário de casamentos prosseguia por este teor, até não ficar rapariga solteira nem mulher viúva por casar» (Cabral, 1991, p. 20-21).

Como se observa pela descrição, as loas tinham por objectivo dar solução a um problema, o do casamento, envolvendo disputas familiares na base de interessas e conflitos económicos. Quem casa com quem? Quem está à altura do pretendente? Quem merece uma moça prendada?

Desmascarando os arranjos patrimoniais que regulam os casamentos, as loas promovem desfechos caricaturais onde o contraste é a nota dominante e hilariante. Os «ughs, ughs, ughs!» significam, no seu coro, uma imposição colectiva de escárnio incitada por uma espécie de consciência comum. A escolha do local para a realização das loas não é acidental: o largo principal da aldeia ou o adro da igreja.

Horas antes da pregação das loas, em algumas aldeias, os caretos costumavam atiçar as moçoilas atirando-lhes lama ou fustigando-as com «chuva de cinzas», palha, farinha, pele de coelho seca, bexiga de porco fumada ou banho de formigas bravas. Desse modo, justificam a sua condição de atiradiços, ao mesmo tempo que criavam um clima apropriado para as investidas coloquiais contra as moças. Os arremessos têm vindo a decair com o decorrer do tempo. Os rapazes preferem agora transportar-se em motas, com elas fazendo cavalinhos para impressionar ou assustar as moças.

O objectivo das loas é desmascararem, jocosamente, as vivências da aldeia. Quando os jovens chegam à idade namoradeira, o senso comum aconselha-os: «se queres bem casar, teu igual vai procurar». Aliás, os pais dos jovens também são admoestados pela sabedoria popular: «casa teu filho com teu igual e de ti não dirão mal». Ao proporem casamentos insólitos, provocando risadas zombeteiras entre os assistentes, as loas originam sanções sociais, colocando a descoberto o subentendido. Ou seja, o mascarado detém o poder de desmascarar consensos hipócritas baseados na inconveniência de acasalamentos mal amanhados, marcados por disparidade de posses ou, metaforicamente, de feitios. Os casamentos fabricados pelas loas exploram sempre enlaces jocosos, feitos à revelia das moças e respectivas famílias. Não raras vezes os rapazes se vestem de mulher para melhor as ridicularizar.

As turbulências dos caretos instauram uma ordem, uma espécie de arbítrio que procura contornar a incerteza e o imprevisto de um caos ao qual se contrapõe essa ordem. A indefinição em relação a quem casa com quem exige um ordenamento de acasalamento. Por isso surgem as «loas». Porém, no contexto dos tempos que correm, a ordem é ameaçada por novos desequilíbrios sugeridos pelos novos reportórios das loas que, aliás, se tornaram mais agressivas. Benjamim Pereira estabelece uma relação entre a maior agressividade verbal das loas e a crescente fragilidade dos homens transmontanos no mercado matrimonial: «Essa é a maneira que os homens têm, de certo modo, de retirarem alguma compensação da sua posição fragilizada. Na verdade, as mulheres vão estudar, os homens não. De repente, o mercado matrimonial está a mudar. É nas loas que os homens se desforram» (Farinha, 2007, p. 18-19). Ou seja, as loas aparecem como uma oportunidade de desforra, o avesso do forro de um novo tecido social marcado por mudanças que se repercutem a nível das relações de emparelhamento sexual e conjugal.

O contraste entre os elevados índices de endogamia de outrora e as dificuldades que actualmente existem de aparelhar os casais segundo o princípio da isogamia, tem sido estudado por Paula Godinho (2006a) que dá conta do embaraço que rapazes pouco escolarizados têm – porque abandonaram a aldeia para trabalhar, muitos deles na construção civil – de se relacionar com moças bem mais escolarizadas e que os rejeitam por não os verem como bons partidos (Almeida, 2006). Ou seja, não faltam mulheres, faltam sim mulheres que permitam a realização de casamentos isogâmicos (Godinho, 2006b). Não espanta que nas loas se acentue o caudal de críticas em relação a «quem namora fora da terra». Tendo realizado prolongadas incursões etno-

gráficas em Varge, Paula Godinho[2] dá conta de como as moças são violentamente atacadas por preferirem os de fora. Os rapazes bem que se sentem atraídos pelas moças que circulam à sua volta mas reconhecem que não lhes podem chegar.

A Vera do Engenheiro
Não tem nada de novo
Quando mostra a cuequinha
Cega os rapazes do povo

Os rapazes do povo
A trazem encantada
Pica aqui e pica ali
E nenhum come nada

A deserção das moçoilas da terra para os braços dos forasteiros é lamentada em muitas loas, subentendendo-se que elas fogem da terra para conquistar bons partidos que na terra não encontram. A lógica das uniões interesseiras predomina em declamações satíricas.

Em casa do ti Zé Grande
Já me cheira a chouriço
A sua Manuela
Vai casar com um suíço

[...]
A sua prima Mitó
De elegante aspecto
Tem o futuro nas mãos
Namora um arquitecto

[...]
A sua prima Joca
Não veio ao Natal
Ela anda a namorar
Um assistente social

As oportunidades de encontro através das modernas tecnologias de comunicação são mais um factor da modernidade que os rapazes lamentam, dado permitirem que as conterrâneas entravem conhecimento com os de fora, mesmo sem saírem da casa. Em contrapartida, por serem menos escolarizados, poucos são os rapazes que dominam com sucesso essas novas possibilidades de relacionamento.

A Sofia da Margarida
Com o calor derrete
Não vai para o jardim
Namora por Internet

Namora por Internet
Em correio digital
Agora está feliz
Tem um amante virtual

A violência retórica é relativamente tolerada, mesmo quando a indisponibilidade das moças reverte, por vezes, na acusação de se entregarem a qualquer um.

A Graciete do Ti Noberto
Já perdeu a cabeça
Anda no tira e mete
Com o primeiro que apareça

A Ângela do Alberto
Redonda como as colheres
Já se cansou de homens
Agora gosta de mulheres

Ao proporem uma inversão da ordem estabelecida, as loas que as máscaras apregoam mostram que o mundo parece ser outro quando visto de pernas para o ar, o mesmo é dizer, quando é desmascarado pelo poder das injúrias ou do sarcasmo. Porém, o mundo de pernas para o ar apenas sugere a necessidade de o assentar nos ordenamentos de que emana uma consciência colectiva, a que todos parecem subordinar-se, e cujas andas determinam um *imperativo de casamento* («quando se faz uma panela faz-se logo um testo para ela»); um *imperativo endogâmico* («quem longe vai casar ou se engana ou vai enganar») e um *imperativo isogâmico* («casar e compadrar, cada um com seu igual»).

Em outras regiões de Portugal, como em Lazarim (Lamego), onde igualmente se verifica um êxodo das moças para os braços dos forasteiros, elas próprias os ridicularizam, conscientes do abandono em que os deixam:

Vou falar de todos vós
Não estou com meias medidas
Com o tempo que esperais
Ficareis sem raparigas[3]

Elas nem sequer vos querem
E têm muita razão
Sois uns pobres coitados
Mas que grande desilusão

2 As loas a seguir referenciadas foram recenseadas por Paula Godinho, em Varge, no Natal de 2003. Quero agradecer-lhe o facto de me ter disponibilizado estes seus achados etnográficos com a simpatia que a caracteriza.

Quando encheis a cabeça
É só de fumo e de pinga
Afastais a raparigas
Só cheirais a catinga (Alves, 2006, p. 32).

Como vemos, os versos não são construídos apenas para rimar mas também versam desequilíbrios problemáticos no domínio dos relacionamentos entre rapazes e moças, tendo em vista potenciais junções matrimoniais. A situação de *impasse* vivida pelos rapazes é reconhecida pelas moças («Com o tempo que esperais/ Ficareis sem raparigas»).

Em muitas aldeias, a festa dos rapazes já não é feita com os que nelas vivem mas com os que, tendo emigrado voltam à terra para a festa. Alguns – nomeadamente os que saíram da aldeia para estudar – trazem amigos para ver ou participar na festa como caretos. Outrora a festa era da aldeia para a aldeia. De fora apenas vinha o gaiteiro, tocador da gaita-de-foles, que agora tem vindo a ser substituída por músicas reproduzidas em modernas aparelhagens. Hoje em dia a festa é para os forasteiros. Os diabos (caretos) «venderam a alma ao turismo» (Raposo, 2006, p. 94). Em desfiles de caretos a que assisti (Podence e Vinhais) fiquei com a impressão que eram mais os forasteiros do que os da terra. Aliás, estes, de garrafão na mão, oferecendo vinho a quem passa, capricham em bem receber os de fora (Godinho, 1998, p. 253).

Por outro lado, as moçoilas mais rebeldes já se mascaram, usurpando um direito outrora consignado aos rapazes solteiros. O mesmo se tem passado com a tradição dos *pauliteiros*. Entre 2002-2003, em Mogadouro, surgiu o primeiro grupo de pauliteiras, formado por oito audazes moças, contra as «vozes adversas» dos que reclamavam ser a dança dos pauliteiros uma dança masculina. Ante as vozes que clamavam pela «honra da tradição», as moças reclamaram contra «o desleixo» e a «desmotivação» dos rapazes, o «receio à tradição não cumprida», o desinteresse dos rapazes, que preferiam «uma boa partida de futebol à dança das saias» (Mensageiro de Bragança, 27/10/2005).

Benjamim Pereira (1973), autor da conhecida obra *Máscaras Portuguesas*, e um dos mais consagrados estudiosos das máscaras transmontanas, afirmou recentemente numa entrevista: «Eu lembro-me das descrições que ouvi sobre a violência que adquiriam as relações de domínio dos homens sobre as mulheres: violência física, pegando-lhes certas partes do corpo, quase que as possuíam, com reacções de repúdio fortíssimas das mulheres. Agora, essa violência não é sequer simbólica, não existe. Pois se elas estão entre os homens! [...] Antes os campos estavam extremados em masculino/feminino. Hoje, todos esses campos se romperam» (Farinha, 2007, p. 18). Ou seja, as mulheres subverteram o espaço simbólico de afirmação masculina, outrora ritualizado em investidas sexuais: «Exibem mesmo, com certa ostentividade, a coberto da máscara e respectiva indumentária, uma postura de aparente virilidade, com gestualidades e linguagens de franca ousadia, confundindo-se com os demais mascarados masculinos» (Pereira, 2006, p. 22). Embora as moças mascaradas e as pauliteiras – que o corrector do dicionário de Português instalado no meu computador, sublinha a vermelho, indicando que o substantivo é masculino – não signifiquem propriamente «uma revolução na ordem do género» (Almeida, 2006, p. 64) indiciam claramente uma notória subversão da ordem da tradição. Houve uma relativa democratização da festa (Raposo, 2006, p. 92), dada a uma menor rigidez na distribuição de papéis entre grupos de género oposto: homens de um lado, mulheres de outro.

Outrora, os *chocalhos* eram também usados para sinalizar ocorrências insólitas que colidiam com a consciência social das aldeias, perturbando-a. Se agora os chocalhos não são tão usados, das duas uma: ou as ocorrências insólitas diminuíram ou, mais provavelmente, perdeu-se o fulgor da consciência moral que as condenava. Antigamente as chocalhadas faziam-se nas bodas de casamentos das viúvas, estabelecendo uma ruptura ruidosa e censória do evento. Esta reprovação social recorria a outros meios como o toque dos sinos de finados. As chocalhadas marcavam também presença junto da casa de alguma mulher apanhada em adultério ou em vias disso. O objectivo das chocalhadas era mesmo o de escandalizar, o despertar dos sentidos para realidades perversamente ocultas. Sentidos disputados pelas sonoridades dos chocalhos e pelos cheiros libertos de queimadas feitas à porta da adúltera. No entanto, as chocalhadas mostravam o lado insidioso dessa consciência moral, pois só as mulheres apanhadas em deslize eram moralmente fustigadas, os homens – parceiros óbvios dos deslizes – passavam imunes.

3 Em Portugal, o termo *rapariga* é equivalente ao de *moça*, pois não tem a conotação que circula no Brasil.

O relacionamento conjugal era caricaturado noutra performance que envolvia *carochos* e *belhas*. A *belha*, suposta mulher do *carocho*, apregoava lamúrias, queixumes e lamentos culpabilizando o seu «malvado» *carocho* pela má vida que levava. De que se queixava em concreto? Dos «maus-tratos» a que o *carocho* a submetia e do número exorbitante de filhos que a forçou a gerar e criar. Nas loas, a vida das mulheres casadas ainda é representada como um enclausuramento: «Já te vais moça pimpona/ Para a vida de casados/ Para a vida da tristeza / P'ra sorte dos desgraçados».

A sorte dos *carochos* é – e ainda continua a ser, embora de forma mais aligeirada – o azar das *belhas*. Pesquisas etnográficas realizadas em Trás-os-Montes enfatizam a distintividade de carácter entre homens e mulheres, embora a *cara* do *carácter* seja uma máscara que encobre as socializações que trabalham esse mesmo carácter – que nada tem de inato. Desde o ritual do primeiro banho dos recém-nascidos era habitual jogar-se a água do banho para o quintal, no caso dos rapazes; e para a lareira no caso das meninas. Desse modo, o ritual demarcava, logo à nascença, distintas territorialidades de género – a rua e a casa – consagrando o adágio: «Do homem a praça, da mulher a casa». No entanto, na actualidade, o adágio perdeu força de presságio. As jovens já não se vêem confinadas à casa; elas saem de casa, frequentam cafés e discotecas, as suas trajectórias escolares são mais alongadas do que as dos rapazes.

Por isso mesmo, o ritual da *festa dos rapazes* ganhou novas configurações. Devidamente mascaradas, as moças apoderaram-se do ritual que, segundo a tradição, era exclusivo dos rapazes. Elas aparecem a chocalhar-se umas às outras e, na brincadeira, também chocalham rapazes e forasteiros. O que vemos nestas mudanças? Que o passado é um bom reservatório do presente mas isso não significa que no presente a tradição seja uma simples reposição do passado. Mais, a análise de conteúdo das *loas* sugere a situação de impasse vivida no grupo dos rapazes por via de uma maior valorização das moças no mercado matrimonial: por efeito de uma maior escolarização, elas rejeitam os seus conterrâneos para se casarem com os de fora da sua terra de origem.

Conclusões

Vimos, de acordo com os dados do *European Social Survey*, que as idades normativas que demarcam as diferentes fases de vida mantêm alguma estabilidade; não variam muito com a idade dos respondentes ao Inquérito. Porém, se há idades normativas para se ser «jovem», «adulto» ou «idoso» e se há um reconhecimento social dos marcadores de passagem de uma a outra fase de vida, também é certo que a realidade dos factos questiona as normas que os tentam regular. Assim, um idoso que se reforme pode, por necessidade de sobrevivência ou outras, continuar a exercer uma actividade profissional; da mesma forma, um jovem que por efeito de uma inserção profissional ou de um casamento passa normativamente à condição de adulto, pode, a qualquer momento, divorciar-se ou ver-se no desemprego, retornando à condição de filho economicamente dependente dos pais.

A relativa desestabilização das fronteiras que separam as diferentes fases de vida levou-nos ao questionamento de um antigo rito de passagem para a idade adulta que ainda vigora no nordeste de Portugal – a *festa dos rapazes*. A pesquisa etnográfica do rito permitiu-nos questionar o mito da tradição ao incitar-nos a descobrir como o rito evoluiu – e ele próprio se transformou – de contextos comunitários e tradicionais a contextos societários e modernizados. Jack Goody (1977) criticou o alcance heurístico do uso do conceito de *ritual* pelo facto de fraquejar em nos fornecer chaves interpretativas de acesso aos valores, nomeadamente por efeito do mascaramento do eu individual submergido aos convencionalismos sociais. Contudo, a forma como estes convencionalismos são manipulados dá-nos uma preciosa chave interpretativa sobre o terreno social que dá guarida aos valores e à mudança de um e de outros.

O que verificámos é que a *festa dos rapazes* continua a apresentar-se como um ritual comunitário mas, na verdade, apresenta-se crescentemente participado por forasteiros, turistas na maior parte dos casos. Embora estes sejam bem-vindos – pois contribuem para o reconhecimento da tradição – a participação das moças nas investidas dos chocalhos é uma excentricidade que não colhe plena adesão comunitária, pois vai contra à tradição. Os mais velhos criticam os mais novos por só quererem discotecas e não cumprirem a tradição a rigor.

Já Eisenstadt (1976, p. 32) alertava para o facto de entre as gerações se desenvolverem tensões em torno das quais se podem produzir «mecanismos de ajustamento» ou, pelo contrário, «grupos anormativos». Na festa dos rapazes, os *mecanismos de ajustamento* são, todavia, os que permitem que a tradição se mantenha, apesar de

esta já não ser o que era. A *anormatividade* surge a outro nível – ao das expectativas de transição para a vida adulta (Bauman, 2008). Para muitos jovens, as dificuldades de emprego e o desequilíbrio no mercado matrimonial geram problemáticas *situações de impasse*.

É neste contexto que se abre uma pista de reflexão – a desenvolver em futuras pesquisas – para o entendimento de alguns comportamentos juvenis da contemporaneidade que talvez possam ser discutidos a partir de um novo conceito, o de *ritos de impasse*. Os *ritos de impasse* aparecem associados a situações de *anomia*, quando necessidades essenciais de segurança e auto-estima não se satisfazem ou quando sentimentos de pertença identitária se fragilizam. Se essas exigências vitais se frustram, surge uma propensão para a indolência, traduzida em alienação social. A anomia pode originar condutas violentas, envolvendo pessoas incapazes de vislumbrar um futuro, como acontece com alguns jovens ou minorias marginalizadas (Marcos, 1995, p. 199).

Um exemplo destes *ritos de impasse* pode ser o das recentes manifestações dos jovens gregos, em Atenas. Se é certo que a conhecida adesão dos gregos aos protestos sociais faz parte de uma herança da Atenas de Péricles (*The Economist*, de 13-12-2008), essas manifestações poderiam constituir um reflexo dessa herança. No entanto, o fenómeno é bem mais complexo. Desde logo, não é certo que todos os jovens que têm participado nessas manifestações sejam movidos pelas mesmas motivações. Para aqueles que escreveram nas paredes do metropolitano «Alexi, estas noites são em tua memória» podemos estar perante uma solidariedade romântica traduzida num ajuste de contas; para outros jovens, com simpatias anarquistas, a trágica morte de Alexi poderá ter reforçado credos político-ideológicos. Como quer que seja, tais protestos não podem ser alheados do descontentamento provocado pela incompetência e corrupção dos últimos governos gregos.

Theda Skocpol (1985) mostra-nos claramente que as revoluções e os movimentos sociais se explicam por conjugações de factores contextuais com acontecimentos inesperados ou fortuitos. No caso dos recentes protestos juvenis ocorridos na Grécia, os factores de contexto não são de menosprezar. Não nos podemos esquecer que, na Grécia, no último Verão, morreram 67 pessoas em fogos incontrolados pelo Governo; os escândalos de corrupção económica avolumaram-se; o sistema de ensino degradou-se; o desemprego juvenil atingiu cerca de 25%, o mais elevado da Europa. Muitos jovens gregos – à semelhança do que acontece com outros jovens europeus – vivem uma descrença em relação ao futuro. Fazem parte de uma geração desesperançada, desesperada, frustrada.

A morte de Alexandros foi a fervura que fez saltar a tampa de um caldeirão de descontentamentos. A cobertura dos *media*, dando visibilidade aos protestos dos jovens, ajudou a recrudescer o seu protagonismo, fazendo-os sentir como actores de uma telenovela. A excitação provocada pelos confrontos não pode ser descartada, dada a dimensão lúdica e guerreira dos mesmos: bombas artesanais contra gás lacrimogéneo da polícia, carros incendiados, ataques a esquadras, vandalização de estabelecimentos públicos, estilhaçamento de montras com decorações natalícias apelando ao consumo em tempos de crise... enfim, comportamentos críticos de «grupos anormativos» (Eisenstadt, 1976, p. 32).

Tais tumultos não são indissociáveis de novas identidades culturais, na base de cumplicidades e solidariedades grupais reguladas por doses variáveis de razão e emoção. À razão aparentemente invocada como factor desencadeador do movimento – a morte de um estudante por um polícia – segue-se uma turbulência que escapa à ordem da racionalidade. O que prevalece é uma ideologização de motivações fermentada por frustrações. Ou seja, o pano de fundo parece ser tecido por urdiduras de descontentamento, em encruzilhadas de impasse.

Há quem veja nestes tumultos juvenis um regresso à concepção medieval da cidade, segmentada em microcosmos de poder autóctone (Eco, 1973). Assim poderão ser lidos os movimentos estudantis de Berkeley, em 1964 ou, mais recentemente, os dos jovens imigrantes dos subúrbios de Paris, ambos actuando como redutos de resistência aos poderes instituídos. Se o alarmismo não é infundado (e não parece que o seja) nem o catastrofismo excessivo (como parece que o é), importa que tais fenómenos sejam olhados e analisados com rigor, longe das tentações de etiquetagem que nos levariam a tomar esses jovens simplesmente como vândalos ou heróis. Provavelmente, estamos perante *ritos de impasse* que acabam por preencher vazios de trocas simbólicas e ritualísticas que, em sociedades tradicionais, constituíam modelos consistentes de construção da identidade juvenil, inscrita em processos concertados de transição para a vida adulta. Tais *ritos de impasse* envolvem jovens para os quais o futuro é ameaçador, daí que apostem em diferentes estratégias: ora vivendo o presente menosprezando o

futuro; ora tacteando oportunidades, numa lógica de «para o que der e vier». De facto, umas vezes os riscos criam oportunidades, outras vezes geram situações de impasse, sujeitas a novas ritualizações. O *impasse* é tanto mais desconcertante quanto é certo que, como vimos, a nível das representações sociais continuam a persistir normatividades etárias, isto é, idades consideradas ideais para se darem determinados «passos» ao longo do curso de vida.

Referências

ALMEIDA, M. V. Quando a máscara esconde uma mulher. In: PEREIRA, B. (Coord.). *Rituais de inverno com máscaras.* Lisboa: Instituto Português de Museus, 2006. p. 61-73.

ALVES, O. A. De Lazarim para o mundo. In: FERREIRA, H.; Pinelo Tiza, A. A. *Máscara ibérica.* Porto: Caixotim, 2006. v. 1.

ARIÈS, P. *Centuries of childhood.* Harmondsworth: Penguin, 1976.

BAUMAN, Z. *New performace of the old vs. young drama.* Catalunha: Secretaria de Juventude, 2008.

BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Reflexive modernization*: politics, tradition and aesthetics in the modern social order. Cambridge: Polity Press, 1994.

BECK, U.; BECK-GERNSHEIM, E. *Individualization*: institutionalized individualism and its social and political consequences. Londres: Sage, 2002.

CABRAL, A. M. P. *Os arredores do paraíso*: crónicas de Grijó. Macedo de Cavaleiros: Câmara Municipal de Macedo de Cavaleiros, 1991.

CABRAL, A. M. P. *A loba e o rouxinol.* Lisboa: Âncora, 2004, p. 31.

ECO, U. *Documenti su il nuovo medioevo.* Milão: Valentino Bompiani, 1973.

EISENSTADT, S. N. *De geração em geração.* São Paulo: Perspectiva, 1976.

FARINHA, L. Máscaras do nordeste. *História*, Lisboa, n. 94, p. 18-9, fev. 2007.

GODINHO, P. A festa dos rapazes: nova arquitectura do género num meio em mudança. *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, Lisboa, v. 10, p. 241-54, 1998. (2ª série).

GODINHO, P. O leito e as margens: estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano (1880-1988). Lisboa: Colibri, 2006a.

GODINHO, P. As 'loas' que contam uma festa: permanência e mudanças na Festa dos Rapazes. In: PEREIRA, B. (Coord.). *Rituais de inverno com máscaras.* Lisboa: Instituto Português de Museus, 2006b. p. 39-59.

GOODY, J. Against 'Ritual' : loosely structure thoughts on a loosely defined topic. In: MORE, S.; MYERHOFF, B. (Eds.) *Secular ritual.* Amsterdan: Van Gorcum, 1977. p. 25-35.

MARCOS, L. R. M.. Las semillas de la violencia. Barcelona. Espasa Calpe, 1995.

MARQUES, A. H. O. *Guia da história da 1ª República Portuguesa.* Lisboa: Estampa, 1981.

MORTIMER, J. T.; SHANAHAN, M. J. (Eds.). *Hardbook of life course.* New York: Springer, 2006.

NUNES, A. S. O conceito de "geração demográfica". In: _____. *Sociologia e Ideologia do Desenvolvimento.* Lisboa: Moraes, 1969. p. 75-93.

PAIS, J. M. Culturas juvenis. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

PAIS, J. M. *Ganchos, tachos e biscates*: jovens, trabalho e futuro. 3. ed. Porto: Âmbar, 2005.

PEREIRA, B. Máscaras portuguesas. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1973.

PEREIRA, B. Rituais de Inverno com máscaras. In: PEREIRA, B. (Coord.). *Rituais de inverno com máscaras.* Lisboa: Instituto Português de Museus, 2006. p. 13-37.

RAPOSO, P. 'Caretos' de Podence: um espectáculo de reinvenção cultural. In: PEREIRA, B. (Coord.). *Rituais de inverno com máscaras.* Lisboa: Instituto Português de Museus, 2006. p. 75-99.

SKOCPOL, T. *Estados e revoluções sociais.* Lisboa: Presença, 1985.

TURNER, V. *The ritual process.* Ithaca: Cornell University Press, 1969.

Recebido em: 05/01/2009
Aprovado em: 14/03/2009